

University of Groningen

In hoc signo vinces. De geschiedschrijving van de Godsdienstwetenschap.

Molendijk, Arie L.

Published in:
Nederlands Theologisch Tijdschrift

IMPORTANT NOTE: You are advised to consult the publisher's version (publisher's PDF) if you wish to cite from it. Please check the document version below.

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

Publication date:
2003

[Link to publication in University of Groningen/UMCG research database](#)

Citation for published version (APA):
Molendijk, A. L. (2003). In hoc signo vinces. De geschiedschrijving van de Godsdienstwetenschap. *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 57, 291-307.

Copyright

Other than for strictly personal use, it is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

The publication may also be distributed here under the terms of Article 25fa of the Dutch Copyright Act, indicated by the "Taverne" license. More information can be found on the University of Groningen website: <https://www.rug.nl/library/open-access/self-archiving-pure/taverne-amendment>.

Take-down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Downloaded from the University of Groningen/UMCG research database (Pure): <http://www.rug.nl/research/portal>. For technical reasons the number of authors shown on this cover page is limited to 10 maximum.

‘IN HOC SIGNO VINCES’

DE GESCHIEDSCHRIJVING VAN DE GODSDIENSTWETENSCHAP¹

[*Nederlands Theologisch Tijdschrift* 57 (2003) 291-307]

Arie L. Molendijk

Summary: In hoc signo vinces. The Historiography of Science of Religion

How is the history of science of religion to be written? Various recent books on the history of the scholarly study of religion – prominent among them Hans G. Kippenberg’s *Discovering Religious History in the Modern Age* (Princeton 2002) – call for further reflection upon the historiography of the field. How to avoid the danger of writing its history in a teleological way, glorifying the present status quo? Is all research on religion to be included in the historiography, or do we have to limit ourselves to the more or less clearly demarcated ‘discipline’ ‘science/history of religion’? Can the narrative of the emergence of the field of the scholarly study of religion in the nineteenth century be related (exclusively) to processes of modernization? What is the role of institutions in the establishment of the field? These questions are dealt with in this tentative essay on – what I would prefer to call – the ‘construction’ of a field, which at the beginning of the twenty-first century is again a somewhat conflicted intellectual endeavour, drawing the attention of many people, who want to understand what is going on in the rapidly changing worlds of late modernity.

I. Inleiding: Friedrich Max Müller en zijn ‘science of religion’²

In 1867 publiceerde Friedrich Max Müller (1823-1900) het eerste deel van zijn *Chips from a German Workshop*. Een wellicht wat merkwaardige titel voor een boek van een geleerde die al geruime tijd in Engeland woonde en daar ook – zij het niet zonder enige tegenslag – een glansrijke carrière maakte.³ De *Chips* (‘spaanders’) waren

¹ Dit artikel is een uitgebreide versie van mijn bijdrage aan het symposium ‘Godsdienstgeschiedenis en de moderne wereld’, gehouden op 27 september 2002 ter gelegenheid van het afscheid van dr. L.P. van den Bosch van de Faculteit der Godgeleerheid en Godsdienstwetenschap van de Rijksuniversiteit te Groningen. Centraal stonden hier de volgende twee studies: Lourens P. van den Bosch, *Friedrich Max Müller: A Life Devoted to the Humanities*, Leiden 2001, en Hans G. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte: Religionswissenschaft und Moderne*, München 1997, vertaald als: *Discovering Religious History in the Modern Age*, Princeton – Oxford 2002. In mijn bijdrage richt ik mij vooral op de visie van Kippenberg.

² In deze bijdrage gebruik ik de termen ‘godsdienstwetenschap’ en ‘godsdienstgeschiedenis’ als synoniemen. Voor een korte bespreking van de verschillende termen zie Arie L. Molendijk, ‘“Tweedehands Werk”: Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye als godsdiensthistoricus’, te verschijnen in: P.J. Knegtman (red.), *Theologen in ondertal: Godgeleerdheid, godsdienstwetenschap, het Athenaeum Illustre en de Universiteit van Amsterdam*, Amsterdam 2003.

³ Lourens P. van den Bosch, *Friedrich Max Müller: A Life Devoted to the Humanities*, Leiden 2001, 1-183; vgl. over Müllers ongemakkelijke positie als Duitse geleerde in Engeland ook Peter van der Veer,

bedoeld om zijn kennis met een breder publiek te delen. In het voorwoord beschreef Müller een bezoek aan Cornwall, waar hij bergen met koper rond de mijnen zag liggen, terwijl arme mensen om koper bedelden om er brood voor te kunnen kopen. Bij deze gelegenheid – zo schreef hij – werd hij herinnerd aan de woorden van zijn weldoener en vriend, baron von Bunsen (aan wie hij de bundel ook heeft opgedragen): ‘Your work is not finished when you have brought the ore from the mine: it must be sifted, smelted, refined, and coined before it can be of real use, and contribute towards the intellectual food of mankind’.⁴ Met andere woorden de inzichten van de nieuwe godsdienstwetenschap moesten onder de aandacht van een breder publiek gebracht worden en Müller slaagde daar als geen ander in Groot-Britannië in.

Het is opmerkelijk dat Max Müller⁵ zijn werk graag vergeleek met het ontginnen van een mijn of het opdelven van oude lagen in de aardkorst. Even verder in de inleiding van zijn *Chips* gebruikte hij de volgende geologische metafoor: ‘The oldest formations of thought crop out everywhere, and if we dig but deep enough, we shall find that even the sandy desert in which we are asked to live, rests everywhere on the firm foundation of that primeval, yet indestructible granite of the human soul, - religious faith’.⁶ Deze analogie is des te opmerkelijker, als we bedenken dat de resultaten van de negentiende-eeuwse geologie er mede toe bijgedragen hadden de onhoudbaarheid van de bijbelse chronologie aan te tonen. Zo werd er een belangrijke stap gezet in de ontwikkeling van een naturalistische wetenschap, die de oorsprong van de mensheid bestudeert zonder verwijzing naar een bovennatuurlijk ingrijpen.⁷ Door deze metaforen te gebruiken wordt de godsdienstwetenschap als een harde wetenschap voorgesteld, die dingen aan het licht brengt die voor het heden van wezenlijk belang zijn. De zanderige woestijn waarin wij leven rust immers op een solide bodem van religiositeit. Het beeld van de zanderige woestijn impliceert kritiek

Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain, Princeton – Oxford 2001, 106-107.

⁴ Max Müller, *Chips from a German Workshop*, vol. 1: *Essays on the Science of Religion* (1867), second edition, London 1868, viii.

⁵ Ik spreek regelmatig van Max Müller (i.p.v. Friedrich Max Müller), omdat dit de naam was waaronder hij voorzover ik weet bekend was en ook veelal publiceerde; vgl. Louis Henry Jordan, *Comparative Religion: Its Genesis and Growth* (1905), Atlanta 1986, 150, noot 1.

⁶ Müller, *Chips*, vol. I, xxxii.

⁷ Vgl. George W. Stocking, *Victorian Anthropology*, New York – Don Mills 1987, 69-74; Stocking, ‘On the Limits of “Presentism” and “Historicism” in the Historiography of the Behavioral Sciences’ (1965), in: Stocking, *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*, New York – London 1968, 1-12, hier 11: ‘[E.B.] Tylor’s central anthropological problem, in its simplest terms, was to “fill the gap between Brixham Cave and European Civilization without introducing the hand of God” – that is, to show that human culture was, or might have been, the product of a natural evolutionary development’.

op de moderne tijd. Maar er is redding mogelijk in deze desolate toestand, en die ligt in het verleden. Als we maar diep genoeg graven, zal de godsdienstwetenschap 'the dark yet glorious night of the ancient world' verlichten.⁸ Dit is geheel conform de these van Hans G. Kippenberg dat binnen de vroege godsdienstwetenschap een opvatting van moderniteit ontwikkeld wordt, waarin plaats is voor de religie(s) uit het verleden.⁹

De verwachtingen van Müller waren hooggespannen, zoals ook blijkt uit de volgende opmerking: 'The Science of Religion may be the last of the sciences which man is destined to elaborate; but when it is elaborated, it will change the aspect of the world, and give a new life to Christianity itself'.¹⁰ Het is dus zijns inziens volkomen onjuist om in deze nieuwe tak van wetenschap een bedreiging te zien. Integendeel: mits op de juiste wijze verricht ('in a bold, but scholarlike, careful, and reverent spirit')¹¹, zal zij onze religieuze horizon verbreden, en het christendom de juiste plaats binnen de geschiedenis van de godsdiensten toekennen.¹² De geschiedenis van de religies wordt door Müller in een wereldhistorisch verband geplaatst, waarbij een en ander culmineert in het christendom. Her en der zal er misschien wat gesnoeid en aangepast moeten worden, maar uiteindelijk kan de vergelijking met andere godsdiensten voor het christendom alleen maar een verrijking betekenen.¹³ In die zin is de godsdienstwetenschap net als Edward B. Tylors cultuurwetenschap een 'reformer's science'.¹⁴

Godsdienstwetenschap had voor Müller ook een praktische en existentiële betekenis. In zijn monumentale studie over Müller oordeelt Lourens van den Bosch op dit punt milder dan vele andere godsdiensthistorici, die de theologische belangstelling van vroege beoefenaars van het vak alleen maar schadelijk voor de ontwikkeling ervan achten. Wel stelt hij vast dat deze interesse tot een eenzijdigheid

⁸ Müller, *Chips*, vol. I, xxxii.

⁹ Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte*, 10; = *Discovering Religious History*, xiv.

¹⁰ Müller, *Chips*, vol. I, xix-xx.

¹¹ Müller, *Introduction to the Science of Religion*, London 1873, ix.

¹² Müller, *Chips*, vol. I, xx: 'The Science of Religion will for the first time assign to Christianity its right place among the religions of the world; it will show for the first time fully what was meant by the fulness of time; it will restore to the whole history of the world, in its unconscious progress towards Christianity, its true and sacred character'.

¹³ Müller, *Chips*, vol. I, xxviii: '[I]n order to understand fully the position of Christianity in the history of the world, and its true place among the religions of mankind, we must compare it, not with Judaism only, but with the religious aspirations of the whole world, with all, in fact, that Christianity came either to destroy or to fulfil'.

¹⁴ Edward B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom* (1871-1873), 2 vols, third edition, London 1891, vol. II, 453.

leidde: Müller was vooral in ideeën en voorstellingen en veel minder in rituelen geïnteresseerd.¹⁵ Zo stuiten we op het notoir lastige punt van de beoordeling van wetenschappelijk onderzoek in het verleden. Er bestaat een neiging zich op de grote denkers en theorieën te concentreren en dan in het ergste geval hun opvattingen aan de hand van de huidige kennis te beoordelen. Deze zogeheten ‘teleologische’ aanpak, die ook wel bekend staat als ‘presentisme’ heeft bij vakhistorici een slechte naam.

II. ‘Presentisme’

Heel in het kort kan ‘presentisme’ omschreven worden als de beoefening van de geschiedenis ten dienste van het heden. Het probleem is krachtig aan de orde gesteld door Herbert Butterfield in zijn *The Whig Interpretation of History*. The ‘Whig Interpretation’ omschreef Butterfield als ‘the tendency in many historians to write on the side of Protestants and Whigs, to praise revolutions provided they have been successful, to emphasize certain principles of progress in the past and to produce a story which is the ratification if not the glorification of the present’.¹⁶ De principiële fout is dat men abstraheert van de context en de geschiedenis organiseert en beoordeelt aan de hand van actuele maatstaven. In de wetenschapsgeschiedenis dreigt dit gevaar in het bijzonder:

The present theoretical consensus of the discipline, or possibly some polemical version of what that consensus should be, is in effect taken as definitive, and the past is then reconstituted as a teleology leading up to and fully manifested in it. Past authors are inducted into the canon of the discipline as precursors or forebears, and passed in review as though by a general distributing medals - and sometimes reprimands - at the end of a successful campaign, with the useful implied corollary that if medals can be distributed the campaign must have been brought to a satisfactory conclusion and the discipline duly established. [...] As with ‘official histories’ in recently established republics, rival teams of great predecessors may be assembled in this way, ostensibly to proclaim and honour a

¹⁵ Van den Bosch, *Müller*, 515.

¹⁶ Geciteerd naar Stocking, ‘On the Limits of “Presentism” and “Historicism”’, p. 3. Een ‘klassieke’ aanval op een ‘presentistische’ ideeëngeschiedenis is Quentin Skinner, ‘Meaning and Understanding in the History of Ideas’, in: *History and Method* 8 (1969) 3-53.

tradition of surprising antiquity, but in fact to legitimate the claims of the current protagonists in the struggle for power.¹⁷

Het gevaar is zo groot binnen de geschiedschrijving van de wetenschappen, omdat – alle scepsis over de zegeningen van de moderniteit ten spijt – toch nog een sterk geloof in vooruitgang heerst. Wetenschap wordt gezien als een cumulatieve, steeds verdergaande voortgang in rationaliteit. De neiging is hier wel bijzonder groot om het verleden aan de hand van de huidige stand van kennis te beoordelen. Ook bij minder harde vakken waar geen eenduidig paradigma heerst – en de godsdienstwetenschap behoort daar zeker toe – bestaat dit gevaar. Voordat men het weet reproduceert de historiografie de huidige concurrerende standpunten en paradigma's. De aanbevolen remedie is over het algemeen om te contextualiseren, te onderzoeken op welke vragen en problemen de onderzoekers zelf in hun tijd een antwoord zochten.

George W. Stocking, 'the grand old man' van de geschiedschrijving van de culturele antropologie, heeft deze problematiek al meer dan 35 jaar geleden aan de orde gesteld en zijn eigen historiografisch werk biedt prachtige specimina van zorgvuldige reconstructie en contextualisering. Als titel voor zijn eigen aanpak heeft Stocking de – vaak depreciërend gebruikte – term 'historicisme' uit de kast gehaald. Dat wil niet zeggen – en als een goed historicus weet Stocking dat ook – dat we onze eigen positie geheel buiten beschouwing zouden kunnen laten en dat het historiografisch onderzoek in het geheel niet geleid zou zijn door vragen die wij vandaag de dag stellen. Zoals Hans-Georg Gadamer heeft laten zien, kunnen historici niet eenvoudigweg de 'Wirkungsgeschichte' waarin ze staan 'overslaan'. Deze moet in het onderzoek verdisconteerd worden. Om deze aanpak te karakteriseren zou ik de term 'gereflecteerd historicisme' willen voorstellen. De afstand die historici tot hun onderwerp hebben moet overigens zeker niet uitsluitend negatief beoordeeld worden. Pas een zekere distantie maakt historische kennis mogelijk.

De voorgestelde reflectie impliceert niet dat de onderzoeker zich steeds maar rekenschap zou moeten geven van de eigen situatie en de werkwijze. Dat kan verlamdend werken. Maar in minstens drie opzichten is het toch gewenst dat historici reflexief te werk gaan. Ten eerste moet een duidelijke vraagstelling ontwikkeld worden;

¹⁷ Stefan Collini, Donald Winch & John Burrow, *That Noble Science of Politics: A Study in Nineteenth-Century Intellectual History*, Cambridge 1983, 4.

men moet weten wat men wil weten. Ten tweede moet men zich proberen rekenschap te geven van de gehanteerde vooronderstellingen en categorieën.¹⁸ Dat is niet gemakkelijk, maar het maakt – om een voorbeeld te noemen – verschil of we de moderne westerse godsdienstgeschiedenis zien in termen van verval (waarbij de westerse rationaliteit religie marginaliseert en wegdringt uit de publieke sfeer) of in termen van transformatie (waarbij religie op andere plaatsen gelocaliseerd wordt).¹⁹ Ook methodische reflectie kan onder de tweede noemer geschaard worden. Ten derde – en dit punt is nauw verbonden met het vorige – is het gewenst dat de ‘Wirkungsgeschichte’ in ieder geval in zoverre in het onderzoek betrokken wordt, dat men een sensitiviteit ontwikkelt voor de positie van waaruit men werkt. Als het gaat om wetenschapsgeschiedenis kan dit als volgt geconcretiseerd worden: welke historiografische tradities bepalen onze kijk op de geschiedenis van het vak? Deze historiografie moet kritisch bekeken worden. Zo heb ik zelf op een andere plaats laten zien hoe ons beeld van de godsdienstfenomenologie mede bepaald is door invloedrijke historiografische tradities, die niet sporen met het zelfbeeld van de veronderstelde ‘grondleggers’ van de godsdienstfenomenologie.²⁰

III. ‘There is no data for religion’

In de recentere historiografie gaat het – zo stelt Kippenberg in het nieuwe voorwoord tot de Amerikaanse editie van zijn studie over het ontstaan van de godsdienstwetenschap – niet meer in de eerste plaats om een evaluatie van de verschillende bijdragen in termen van goed of fout (al blijft dit van fundamenteel belang)²¹, maar staat het subjectieve element in het onderzoek centraal. In dit verband citeert Kippenberg de fameuze woorden van de Amerikaanse godsdienstwetenschapper Jonathan Z. Smith: ‘there is no data for religion’. Er zijn wel allerlei verschijnselen die binnen een of andere cultuur, aan de hand van een of ander criterium, als ‘religieus’ gekarakteriseerd kunnen worden, maar

¹⁸ Vgl. Peter van der Veer, *Imperial Encounters*, 11: ‘My critique of both the Weberian culturalist approach and the Marxist materialistic approach makes it clear that in order to describe the history of global modernity from 1800 one must focus not only on historical interaction and the field of power in which they play themselves out *but also on the categories with which one studies them*’ (curs. ALM).

¹⁹ José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago – London 1994; Peter van Rooden, *Religieuze Regimes: Over godsdienst en maatschappij in Nederland, 1570-1990*, Amsterdam 1996.

²⁰ Arie L. Molendijk, ‘At the Cross-Roads. Early Dutch Science of Religion in International Perspective’, in: Sigurd Hjelde (ed.), *Man, Meaning & Mystery: Hundred Years of History of Religions in Norway. The Heritage of W. Brede Kristensen*, Leiden 2000, 19-56.

²¹ Kippenberg, *Discovering Religious History*, vii; vgl. xiv.

– zo lijkt Smith te bedoelen – er zijn geen ruwe religieuze feiten. Het citaat gaat dan als volgt verder: ‘Religion is solely the creation of the scholar’s study. It is created for the scholar’s analytic purposes by his imaginative acts of comparison and generalization. Religion has no independent existence apart from the academy’.²²

Aan het eind van zijn boek citeert Kippenberg nogmaals – en nu duidelijk instemmend - dezelfde uitspraak, al voegt hij er direct aan toe dat hieraan niet de overhaaste conclusie verbonden mag worden dat we in de bestudering van religie met louter ficties van doen zouden hebben. ‘[I]t cannot mean that religious studies is a total fiction and that its facts are not an independent authority’.²³ Ik ben er niet helemaal zeker van dat de hier gepostuleerde onafhankelijkheid dan wel eigenstandigheid van feiten te rijmen valt met Smiths provocerende uitspraak. Voor de helderheid is het naar mijn mening beter deze uitspraak af te wijzen. Natuurlijk: theorie-onafhankelijke feiten bestaan niet en bepaalde vooronderstellingen zijn constitutief voor een onderzoeksveld.²⁴ Dit geldt echter voor alle cultuurwetenschappen en wil niet zeggen dat er niets getoetst kan worden. Er zijn wel degelijk gegevens (‘data’) aan te dragen die voor of tegen deze of gene hypothese spreken. In die zin heeft Smith dus ongelijk. Zijn pleidooi voor een reflexieve godsdienstwetenschap, waarbij de beoefenaars ervan zich bewust zijn van hun eigen inbreng en zich afvragen hoe de feiten in een theorie of hypothese worden ingepast, is daarentegen van groot belang. Godsdienstwetenschap kan niet bestaan uit het ongestructureerd verzamelen van ‘gegevens’.

De les voor de historicus van de godsdienstwetenschap is dat hij of zij moet zien te achterhalen hoe religie geconceptualiseerd werd en welke veranderingen daarbij in de loop van de geschiedenis optraden en hoe deze pasten in de bredere politieke en culturele context. Allerlei factoren spelen een rol bij de opkomst van de godsdienstwetenschap. Vermeerderde kennis in de vorm van nieuwe reisverslagen, ontdekkingen, spectaculaire ontcijferingen van oude teksten, methodische ontwikkelingen, de opkomst van een historiserende benadering enerzijds en een comparatieve anderzijds, het feit dat religie als een apart domein werd gezien, de uitbreiding van de koloniale macht, het gevoel van crisis, het Darwinistische evolutionisme, bijbelkritiek die het sacrale, geopenbaarde karakter van de Schrift bedreigt en ga zo maar door: al deze – vaak uiterst heterogene –

²² Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago – London 1982, xi: ‘there is no data for religion’ is in het origineel cursief gedrukt.

²³ Kippenberg, *Discovering Religious History*, 187; vgl. *Die Entdeckung der Religionsgeschichte*, 259.

²⁴ Vgl. Kippenberg, *Discovering Religious History*, vii: “‘Facts’ and ‘evidence’ have to be conceived too”.

factoren worden genoemd, als het gaat om de verklaring van de opkomst van de wetenschappelijke bestudering van godsdienst in de tweede helft van de negentiende eeuw.²⁵

Sommige van deze factoren werden ook al door de pioniers zelf genoemd. In de inleiding van zijn beroemde handboek wees Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye (1848-1920) op de volgende drie ontwikkelingen. De eerste is dat het begrip religie als zodanig (los van de inhoud van de christelijke openbaring) voorwerp van studie werd. De tweede voorwaarde is het bestaan van een geschiedfilosofie en geschiedbeschouwing die zich richt op het gehele menselijke leven. Daarmee wordt de politieke geschiedschrijving aangevuld met de cultuurgeschiedenis in de brede zin van het woord. Het gaat nu ook om de inrichting van de maatschappij, de materiële vooruitgang van de verschillende volken, de ontwikkeling van kunsten en wetenschappen en de geschiedenis van opvattingen en mentaliteiten. De derde voorwaarde, waaraan hij bijzonder veel gewicht toekende, is het feit dat er zoveel materiaal ter beschikking gekomen was. Alleen zo kunnen de kaders die gevormd zijn door de godsdienstwijsbegeerte en de cultuurgeschiedenis een inhoudelijke vulling krijgen. Haar bloei dankt de godsdienstwetenschap aan de vooruitgang en de ontdekkingen op het gebied van de taalkunde, de filologie, de etnografie, de ‘Völkerpsychologie’, de mythologie en de folklore.²⁶

IV. De historiografie van de ‘godsdienstwetenschap’

De geschiedschrijving van de godsdienstwetenschap heeft een lange geschiedenis. Het begint al bij de vroege vertegenwoordigers ervan, zoals Chantepie de la Saussaye, die zochten naar voorgangers en inspirators van deze discipline in wording. In 1905 deed Louis Henry Jordan de eerste grote geschiedenis van ‘comparative religion’ het licht zien.²⁷ In het verleden is er veel werk verzet door auteurs als Eric Sharpe en Jacques Waardenburg, maar met name de laatste vijf à tien jaar schijnt het onderzoek naar de geschiedenis van de wetenschappelijke bestudering van religie zich te intensiveren.

²⁵ Voor mijn eigen opvatting zie Arie L. Molendijk, ‘Introduction’, in: Molendijk & Peter Pels (eds.), *Religion in the Making: The Emergence of the Sciences of Religion*, Leiden 1998, 1-27, i.h.b. 1-11.

²⁶ Vgl. P.D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 2 delen, Freiburg i.B. 1887-1889, deel I, 3-4. Over La Saussaye, zie Arie L. Molendijk, “Tweede-hands Werk”. Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye als godsdiensthistoricus’.

²⁷ Jordan, *Comparative Religion*.

Naast bundels²⁸ verschijnen er zowel monografieën over personen en stromingen als Max Müller, Emile Durkheim en Gerardus van der Leeuw²⁹ als meer globale studies. Sommige auteurs beperken zich (als dat woord op zijn plaats is) tot de ontwikkelingen in een land,³⁰ maar anderen – waaronder prominent Kippenberg – presenteren een overzicht. Nu is het niet mijn bedoeling hier de meer of minder recente productie op dit gebied de revue te laten passeren. Ik maak alleen enkele opmerkingen.

De eerste vraag is: vanwaar deze hausse? Een deel van het antwoord ligt waarschijnlijk in de hernieuwde belangstelling voor religie – zowel binnen als buiten de universiteiten. Het is niet langer een onderwerp, waar men in een boogje omheen loopt. Termen als ‘mythe’, ‘shamanisme’ en ‘heilig’ worden weer volop gebruikt. Een trendgevoelige beschouwing spreekt van ‘Philosophy and the Turn to Religion’³¹ en historici, antropologen en andere cultuurwetenschappers zien dat religie ook in de moderne tijd een factor is die niet verwaarloosd mag worden. En dan heeft men ook theorieën nodig en die zoekt men bij de ‘Klassiker der Religionswissenschaft’.³² Dan is er – ten tweede – al veel langer een debat gaande over ‘religie’; weinig concepten zijn zo omstreden als ‘religie’. De overtuiging dat ‘religie’ tenminste ten dele een construct van onderzoekers is, wekt de interesse in de genese en ontwikkeling van dit concept.³³ Ten derde bestaat er een specifieke discipline ‘Religious studies’, ‘Comparative religion’, ‘Godsdienstwetenschap’, ‘Religionswissenschaft’, of hoe het ook genoemd wordt, die uiteraard in haar eigen geschiedenis geïnteresseerd is. Zoals Walter Capps schrijft, is het ‘axiomatic that collective intellectual ventures do not qualify to be referred to as fields or as disciplines unless they exhibit a second-order tradition. By second-order tradition we refer to a coordinated account of the primary schools of interpretation, methods of

²⁸ Hjelde (ed.), *Man, Meaning & Mystery*; Molendijk & Pels (eds.), *Religion in the Making*.

²⁹ Van den Bosch, Müller; Willem Hofstee, *Goden en mensen: De Godsdienstwetenschap van Gerardus van der Leeuw*, Kampen 1997; Ivan Strenski, *Durkheim and the Jews of France*, Chicago – London 1997.

³⁰ Michel Despland, *L'émergence des sciences de la religion: La Monarchie de Juillet: un moment fondateur*, Paris – Montréal 1999; Volkhard Krech, *Wissenschaft und Religion: Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871 bis 1933*, Tübingen 2002.

³¹ Hent de Vries, *Philosophy and the Turn to Religion*, Baltimore 1999.

³² Axel Michaels (Hg.), *Klassiker der Religionswissenschaft: Von Schleiermacher zu Eliade*, München 1997.

³³ Ernst Feil, *Religio: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, Göttingen 1986; Feil, *Religio: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus (ca. 1540-1620)*, Göttingen 1997; Feil, *Religio: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert*, Göttingen 2001.

approach, traditions of scholarship, and, most significantly, a shared living memory of the ways in which all of these constitutive factors are related to each other'.³⁴

Mijn tweede opmerking betreft de aard en omvang van 'religious studies' (de term die Capps prefereert). Allereerst valt de veelvoud aan namen voor dit veld van onderzoek op. Er is niet één algemeen aanvaarde term (noch in het Engels noch in het Nederlands)³⁵ en dan bestaat er ook nog verschil tussen de onderzoekstradities in verschillende landen. De Franse 'Sciences religieuses' zijn niet zonder meer equivalent met de Engelse 'Religious studies' of de Duitse 'Religionswissenschaft'. Dit probleem is misschien nog wel pragmatisch op te lossen. Veel minder gemakkelijk is het antwoord op de vraag: is godsdienstwetenschap of 'religious studies' – of hoe je het ook noemt – wel een discipline met een min of meer afgebakend terrein en 'established rules and methods of inquiry'?³⁶ In zijn inleiding stelt Capps de volgende diagnose: 'The large variety of interests, methods, intentions, convictions, materials, subjects, issues, and skills already referred to should indicate that religious studies is a dynamic subject-field within which selected topics are approached *by means of numerous disciplines* under the influence of multiple attitudes and methodological sets of interest'.³⁷ Het is dus niet duidelijk dat het om een discipline gaat en dat zien we ook terug in de geschiedschrijving: er is niet één groot verhaal over het ontstaan van 'Religious studies'.

Maar – en nu ga ik over naar mijn derde opmerking – het maakt natuurlijk wel uit voor de werkwijze, of men de geschiedenis van een discipline denkt te beschrijven of een overzicht wil geven van de bestudering van religie dwars over de disciplinegrenzen heen. Capps wil een boek schrijven, dat een respectabele traditie van zijn vak laat zien. In de waardevolle monografie van Eric Sharpe culmineert de ontwikkeling van de wetenschappelijke bestudering van religie in de in 1950 in Amsterdam opgerichte International Association for the History of Religions (de internationale vereniging van godsdiensthistorici). Kurt Rudolph hecht in zijn baanbrekende studie uit 1962 veel waarde aan 'die Herausarbeitung der wirklich entscheidenden und fruchtbaren Gedanken, die die Entwicklung der Religionswissenschaft zu einer selbständigen Disziplin förderten und immer noch fördern'.³⁸ In het kader van het zoeken naar de

³⁴ Walter Capps, *Religious Studies: The Making of a Discipline*, Minneapolis 1996, xv-xvi.

³⁵ Vanuit Nederlands perspectief prefereer ik de term 'godsdienstwetenschap'; vgl. noot 2.

³⁶ Capps, *Religious Studies*, xiv.

³⁷ Capps, *Religious Studies*, xxi (cursivering ALM).

³⁸ Kurt Rudolph, *Die Religionswissenschaft an der Leipziger Universität und die Entwicklung der Religionswissenschaft: Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte und zum Problem der Religionswissenschaft*, Berlin 1962, 8.

genese van een eigen discipline past ook een duidelijke afgrenzing ten opzichte van de theologie. J. Samuel Preus stelt theologie en de ‘study of religion’ tegenover elkaar in termen van een ‘religieuze’ en een ‘naturalistische’ benadering en toont zich in het bijzonder geïnteresseerd in waar zij incommensurabel worden.³⁹ Waardenburg, Kippenberg en anderen beperken zich uitdrukkelijk niet tot een disciplinaire aanpak, maar zijn toch wel sterk in de grote namen en theorieën geïnteresseerd, waar we – als het enigszins kan – iets van kunnen leren. Kippenberg poogt met zoveel woorden te redden wat er te redden valt en wil de vroege godsdienstwetenschappers maken tot ‘klassischen Theoretikern einer Moderne, in der vergangene Religion noch Zukunft hat’.⁴⁰ Volkhard Krech stelt zelfs dat de ‘Religionsforschung [sich] nicht als eine einheitliche Disziplin innerhalb des Wissenschaftskanons etabliert hat’.⁴¹ Hij richt zich in het bijzonder op de verschillende discours over ‘religie’ en methodische discussies.

Uit deze vogelvlucht blijkt, ten vierde, dat historiografisch onderzoek vaak of misschien wel altijd vanuit een bepaald gezichtspunt of belang verricht wordt. Dat is op zich nog niet zo erg, zolang duidelijk is wat er gebeurt. De vraagstelling en het belang bepalen altijd tot op zekere hoogte de selectie en de presentatie van het materiaal: men kan niet alles behandelen. Vanuit het eigen gezichtspunt kan men natuurlijk ook speciaal in de eigen nationale traditie geïnteresseerd zijn, of de antropologische, sociologische, psychologische of juist literaire of historische studies van religie. Maar een verantwoorde historische studie mag zich echter niet uitsluitend richten op bijvoorbeeld de giganten die ons nu nog iets te zeggen hebben. Historisch onderzoek moet meer zijn dan heldenverering of een onderzoek naar de canonvorming. Dat is de fout van ‘presentistisch’ onderzoek. Van negentiende-eeuws theologisch bijbelonderzoek had men al kunnen leren dat er ook relevante dingen buiten de canon te vinden zijn.

V. Het object van onderzoek

³⁹ J. Samuel Preus, *Explaining Religion: Criticism and Theory from Bodin to Freud*, New Haven – London 1987. Vgl. David Chidester, *Savage Systems: Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa*, Charlottesville – London 1996, voor een ‘critical analysis of the emergence of the conceptual categories of *religion* and *religions* on colonial frontiers’ (1).

⁴⁰ Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte*, 10; = *Discovering Religious History*, xiv.

⁴¹ Krech, *Wissenschaft und Religion*, 3. Feitelijk relativeert hij deze uitspraak direct, als hij daarop volgend stelt dat er toch leerstoelen voor het vak ingericht zijn. Maar dat neemt niet weg dat ‘die Religionsforschung auf verschiedene Disziplinen verteilt [blieb]’.

Dat brengt mij bij de volgende vraag: wat is het object van een adequate geschiedschrijving van de wetenschappelijke bestudering van religie? Deze formulering wijst er al op dat ik van mening ben dat het beter is zich niet te beperken tot een discipline in wording. Dat geldt zeker voor de periode van zeg 1850 tot 1920 toen vertegenwoordigers van verschillende vakgebieden – met een heel verschillende achtergrond en opleiding – zich op de studie van religies wierpen en ondanks alle polemiek toch kennis van elkaars werk namen. Max Weber en Ernst Troeltsch lazen William James' *Varieties of Religious Experience*. Marcel Mauss ging bij Cornelis Petrus Tiele op bezoek en Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye en Edward B. Tylor corresponderden met elkaar. Pas later zie je dat terreinen als godsdienstsociologie, godsdienstpsychologie, godsdienstantropologie en godsdienstgeschiedenis of godsdienstwetenschap in engere zin zich verzelfstandigden en een eigen canon vormden. Iemand als Durkheim neemt zowel in geschiedenissen van de godsdienstantropologie als in die van de godsdienstsociologie en godsdienstwetenschap (in engere zin) een prominente plaats in. Dit is eens te meer een bewijs voor de stelling dat de disciplinegrenzen nog niet vast lagen. Dat is een gegeven waar de historicus rekening mee dient te houden.

Maar dat impliceert niet dat de poging een eigenstandige en nieuwe discipline godsdienstgeschiedenis of vergelijkende godsdienstwetenschap te vormen een zaak van ondergeschikt belang zou zijn. Disciplinevorming, professionalisering en institutionalisering zijn essentiële thema's voor de wetenschapshistoricus – en dat geldt zeker voor de bestudering van de negentiende en twintigste eeuw, toen er een sterke 'academisering' van de wetenschappen optrad. Een analyse van schoolvorming, netwerken, leerstoelen en instituten, boekseries, tijdschriften en lexica is daarbij onmisbaar. Dat is ook belangrijk in het geval van de geschiedschrijving van de wetenschappelijke bestudering van religie, waar het onderzoek over verschillende disciplines verdeeld bleef en de godsdienstwetenschap in engere zin ('Religious studies') er niet in geslaagd is het religieonderzoek te monopoliseren. Bijzondere aandacht moet besteed worden aan die discipline die zich uitdrukkelijk godsdienstwetenschap noemt en aan haar schermutselingen met concurrerende vakken.

Zelf spreek ik van godsdienstwetenschap in engere zin en in bredere zin, om te onderscheiden tussen de discipline en het religieonderzoek als geheel. Dat is in zekere zin een anomalie, maar deze is lastig te vermijden. Ik zie wel in dat mijn standpunt mede

door de Nederlandse context bepaald is, maar de ‘disciplinering’ van de studie van de godsdienst is niet beperkt tot Nederland. Het nieuwe vak moest een plek veroveren. Men kan deze ontwikkeling betreuren en betwijfelen of het vruchtbaar is een bijzondere discipline ‘godsdienstgeschiedenis’ of ‘godsdienstwetenschap’ van de grond te tillen: leidt dat niet tot een blikverenging en een isolement ten opzichte van het overige religieonderzoek? Als de nieuwe discipline dan ook nog verbonden is met theologie dan rijst menig godsdienstwetenschapper de haren te berge. Dat is psychologisch goed te begrijpen en zelf ben ik mordicus tegen een theologische godsdienstwetenschap, maar wat betreft Nederland denk ik dat - historisch gezien - de godsdienstwetenschap haar bestaansrecht te danken heeft aan de theologie en misschien nog steeds dankt. Wat gebeurt er met de godsdienstwetenschap, als de theologische faculteiten opgeheven zouden worden?

Op de achtergrond speelt hier het probleem van de aard en status van de godsdienstwetenschap. Ik ben niet zo zeker, of de wetenschappers die verbonden zijn aan afdelingen ‘godsdienstwetenschap’ ons de eigen aard van hun vak kunnen uitleggen. Als het al om een discipline gaat, dan gaat het om een ‘a conflicted discipline, perpetually in search of ways to escape its condition, perpetually failing to find them’.⁴² Het hele idee om de studie van de godsdiensten te bundelen zou in de grond van de zaak wel eens een theologisch idee kunnen zijn. Buiten kijf staat dat de visie op wat godsdienstwetenschap is of zou moeten zijn van invloed is op de geschiedschrijving van diezelfde godsdienstwetenschap. Ik hoop niet dat de verhevigde belangstelling voor de geschiedenis van de godsdienstwetenschap een teken van haar aanstaande einde is. De uil van Minerva begint zijn vlucht, zoals bekend, pas in de schemering: ‘Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden; und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug’.⁴³

VI. De methode van onderzoek

⁴² Clifford Geertz, ‘Culture War’, in: *The New York Review of Books* 42/19 (November 30, 1995), 4-6; herdrukt in Geertz, *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton 2000, 97. Geertz spreekt hier over de culturele antropologie.

⁴³ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), Hamburg 1967, 17 (xxiv).

De vraag naar het object van onderzoek staat niet los van die naar de methode, die immers adequaat moet zijn aan het voorwerp van studie. Daar wil ik nu even bij stilstaan, niet in de bedoeling een historiografische methodologie te schetsen, maar om iets te zeggen over de vraag, hoe we de geschiedschrijving van de wetenschappelijke bestudering van godsdienst moeten aanpakken. Zoals al eerder aangeduid, is het gevaar van de geschiedschrijving in termen van de opkomst van een discipline dat men uitgaat van de huidige beoefening van die ‘discipline’. Stefan Collini heeft aan de hand van de geschiedschrijving van de politieke wetenschap gewaarschuwd voor wat hij een ‘getto mentaliteit’ noemt. In de zeventiende en achttiende eeuw had het politieke denken geen duidelijke grenzen: ‘[the] political thinking of previous generations was often carried on through the medium of what we should now categorize as theology or historiography, as well as in the more traditional categories of jurisprudence and moral philosophy’.⁴⁴ Voor religie geldt iets soortgelijks.

Collini pleit ervoor de geschiedschrijving van de wetenschappen te zien als deel van een bredere intellectuele geschiedenis. Dat is ook wat Kippenberg ten dele doet. Misschien is ‘intellectuele geschiedenis’ nog niet de meest adequate term en moet de wetenschapsgeschiedenis gezien worden als deel van cultuurgeschiedenis en – zo nodig – politieke geschiedenis. Daaraan verbindt Collini de conclusie dat wetenschapsgeschiedenis het beste door historici bedreven kan worden. ‘[S]hould we really look to a professor of medicine for an informed and historically sensitive account of the mediaeval theory of the four humours?’⁴⁵ Voor de geschiedschrijving van de wetenschappelijke bestudering van godsdienst in de negentiende en twintigste eeuw ligt dit mijns inziens minder duidelijk, maar een bredere historische blik is hier ook zeker nodig om te kijken hoe het wetenschappelijk discours over godsdienst zich verhiel tot andere vertogen en praktijken en om überhaupt de context niet uit het oog te verliezen. De volgende punten behoeven volgens Collini bijzondere aandacht: de institutionalisering (waar gebeurt het?), de professionalisering (conflicten tussen ‘amateurs’ en ‘professionals’), reflectie op de breedte van het corpus van bronnen dat men gebruikt, de methodologie van de historiografie (de definitie van ‘wetenschap’, de status van de onderzoeker ten opzichte van het onderwerp van onderzoek) en, tenslotte

⁴⁴ Stefan Collini, “‘Discipline History’ and ‘Intellectual History’: Reflections on the Historiography of the Social Sciences in Britain and France”, in: *Revue de Synthèse* 90 (1988) 387-399, hier 394.

⁴⁵ Collini, “‘Discipline History’ and ‘Intellectual History’”, 391.

met enige nadruk, de noodzaak van vergelijking tussen de verschillende (nationale) wetenschapsculturen.⁴⁶

Eén van de beste studies in dit opzicht is die van Michel Despland over de vroege Franse wetenschappelijke bestudering van godsdiensten. Hij heeft een grootse poging gedaan het geheel in kaart te brengen tegen de politieke en culturele achtergrond van die dagen.⁴⁷ Dit is duidelijk geen beginnerswerk: het vereist een enorme belesenheid en eruditie om een dergelijk overzicht te kunnen geven. Despland beperkt zich uitdrukkelijk niet tot de hoogtepunten: 'Notre objectif n'est pas de trouver les précurseurs d'une science encore susceptible de nous intéresser mais de faire voir l'ensemble de la production'.⁴⁸ Despland presenteert niet slechts een overzicht, maar structureert ook duidelijk. Dat laatste is verreweg de lastigste opgave, gezien de complexiteit en uitgebreidheid van het te onderzoeken terrein. Despland meent hier van een 'epistemologische breuk'⁴⁹ te kunnen spreken. In de achttiende eeuw was het publieke, wetenschappelijke discours over het christendom gebaseerd op het geloof en de autoriteit van de kerk. Dit paradigma begint aldus Despland in de negentiende eeuw duidelijk te schuiven. Alle religieuze teksten worden in een historische zin genomen. Verder wordt op theoretisch niveau het religieuze gezien als nauw verbonden met het sociale. Daarbij hanteert men veelal een symbolisch kader: mensen ontwikkelen symbolen om te kunnen overleven en dat is acceptabel. Naturalistische verklaringen van religie zijn op hun retour. Ook de staat – hoewel officieel seculier – gelooft in de sociale voordelen van religie en begunstigt ook tot op zekere hoogte de voornaamste kerkgenootschappen waartoe de burgers behoren.⁵⁰ Het gaat mij er nu niet om dat er geen kritiek mogelijk is op de studie van Despland, maar dat de door Collini genoemde aandachtspunten in de beschouwingen zijn betrokken. Daarmee is het boek een goed specimen van een gereflecteerde historistische benadering.

⁴⁶ Collini, "'Discipline History'" and "Intellectual History", 395-397.

⁴⁷ Vgl. Despland, *L'émergence des sciences de la religion*, 11: 'Notre objectif est de rassembler, de tenter de construire une histoire de l'accroissement de toutes connaissances en matière de religions' (cursivering in het origineel). Zowel de auteurs die zuiver historisch te werk willen gaan als diegenen die een religieuze of algemeen stichtende bedoeling hadden worden behandeld. Het merendeel van de auteurs 'passent souvent d'un côté à l'autre de cette ligne (idéale) de démarcation' (15).

⁴⁸ Despland, *L'émergence des sciences de la religion*, 13.

⁴⁹ Despland, *L'émergence des sciences de la religion*, 11.

⁵⁰ Despland, *L'émergence des sciences de la religion*, 363-365; vgl. Despland, 'Sciences of Religion in France During the July Monarchy (1830-1848)', in: Molendijk & Pels (eds.), *Religion in the Making*, 31-43, i.h.b. 34.

VII. Godsdienstwetenschap en moderniteit

De relatie tussen de opkomst van de godsdienstwetenschap en de moderniteit is vooral door Kippenberg belicht. De vroege godsdienstwetenschappers – waar ik nu voor het gemak al diegenen onder vat die zich met de studie van religie(s) bezighielden – ging het om de plaats van godsdienst in de moderne cultuur. Ook al waren ze sceptisch over de toekomst van religie, dan nog konden zij bijvoorbeeld wijzen op het belang van godsdienst voor het ontstaan van de moderne wereld, zoals Max Weber deed in zijn studie over de relatie tussen protestantse ethiek en ‘der Geist des Kapitalismus’. Religie was niet langer iets dat wegverklaard moest worden, maar een factor waarmee binnen de cultuurwetenschap terdege rekening gehouden diende te worden. Er werd gewezen op de tekortkomingen van de westerse rationaliteit en dat leidde soms weer tot een nostalgie naar een religieus utopia, dat al naargelang in het verleden of in de toekomst gelokaliseerd kon worden. Religie werd bijvoorbeeld gewaardeerd op grond van haar (vermeende) bijdrage aan de sociale cohesie of als een bron van menselijke subjectiviteit. Godsdienstonderzoek kon een meer of minder verkapte vorm van cultuurkritiek zijn.

De plaats van religie in de moderne tijd is inderdaad een uiterst belangrijk referentiepunt, omdat vaak gedacht werd dat religie en moderniteit elkaar uitsluiten. Aan het begin van de eenentwintigste eeuw wordt deze visie steeds minder plausibel en het is dan ook geen toeval dat de aanval op de secularisatiethese in volle gang is.⁵¹ De keuze om de opkomst van de godsdienstgeschiedenis aan de hand van deze thematiek te analyseren is dan ook weer vanuit een bepaalde historische setting te begrijpen. Met deze opmerking wil ik overigens niets aan de waarde van deze aanpak afdoen. Integendeel het is een heel vruchtbaar gezichtspunt. Met heeft - om met Robert Ranulph Marett te spreken - altijd ‘pigeon-holes’ nodig om de variëteit aan gegevens te ordenen.⁵² Moderniteit is een belangrijke ‘eye-opener’, maar ook wel een heel brede, veelomvattende categorie, waarvan de inhoud nauwelijks te fixeren is.

⁵¹ Vgl. Peter Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids 1999; Talal Asad, ‘Religion, Nation-State, Secularism’, in: Peter van der Veer & Hartmut Lehmann (eds.), *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*, Princeton 1999, 178-196; Peter van Rooden, ‘Secularization and the Trajectory of Religion in the West’, in: Henri A. Krop, Arie L. Molendijk & Hent de Vries (eds.), *Post-Theism: Reframing the Judeo-Christian Tradition*, Leuven 2000, 169-188; Arie L. Molendijk, ‘A Challenge to Philosophy of Religion’, in: *Ars Disputandi. The Online Journal for Philosophy of Religion* 1 (2000-2001), <http://www.roquade.nl/ad/cgi-bin/2001/index.html>.

⁵² R.R. Marett, *The Threshold of Religion* (1907), second edition, revised and enlarged, London [1914], 3.

Bovendien schiet een benadering die zich richt op ideeën, methoden en theorieën naar mijn mening toch tekort, als men tot een integrale beschrijving van de opkomst van de wetenschappelijke bestudering van godsdienst wil komen. Met name het institutionele aspect mag mijns inziens niet buiten beschouwing blijven. Dat geldt zelfs als men meent dat de godsdienstwetenschap als enkelvoudige discipline niet bestaat (of niet zou moeten bestaan) en de bestudering van religie over tal van (wetenschappelijke) instituties en disciplines verdeeld is. Macht en geld spelen bijna op elk menselijk gebied – en zeker binnen de universiteiten – een rol. Ik kan het niet nalaten in dit verband een zeer beroemde uitspraak van Max Weber te citeren: ‘Interessen (materielle und ideelle), nicht: Ideen beherrschen unmittelbar das Handeln der Menschen’.⁵³

Met andere woorden: de bestudering van religie in het verleden was altijd een zaak waar belangen op het spel stonden en keuzes gemaakt moesten worden. In die zin werd de godsdienstgeschiedenis niet zozeer ontdekt als wel geconstrueerd. Men kan zich afvragen of dit ook niet geldt voor de geschiedschrijving van dit veld van onderzoek. Als we – met Kippenberg – moeten constateren dat godsdienstwetenschappers in het verleden ‘den von Fortschritt überholten Religionen einen neuen Ort und eine andere Funktion in der Gesellschaft [gaben]’,⁵⁴ geldt dit dan ook niet voor de historici van de godsdienstwetenschap?⁵⁵ De geschiedschrijver ontkomt er niet aan bepaalde keuzes te maken. Als de verhouding tussen religie en moderniteit centraal staat, ligt het voor de hand zich sterk op religieuze concepten en theorievorming te richten.

De vraag die tenslotte rijst is, wat nu eigenlijk het gebied van de godsdienstwetenschap is. Het is toch alleen maar een terrein, als al die religies iets met elkaar van doen hebben? En dan komt bij mij een uitspraak van Ernst Troeltsch in herinnering: ‘[d]ie wirkliche Religionsgeschichte weiß nichts von dieser Gleichartigkeit aller Religion’.⁵⁶ Voor de vroege godsdienstwetenschappers en –antropologen was de rechtvaardiging van hun aanpak geen probleem. Die lag in de vergelijkende methode. Om met C.P. Tiele te spreken: ‘Vergelijking is de aanvang, de grondslag, het uitgangspunt, de voorwaarde van

⁵³ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band I (1920), Tübingen 1988, 252. Het citaat gaat als volgt verder: ‘Aber: die “Weltbilder”, welche durch “Ideen” geschaffen wurden, haben sehr oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte’.

⁵⁴ Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte*, 267; = *Discovering Religious History*, 193.

⁵⁵ Vgl. de bovenstaande paragraaf over de historiografie van de godsdienstwetenschap, waar ik enkele belangen die hier in het geding zijn noem.

⁵⁶ Ernst Troeltsch, ‘Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen’, in: Troeltsch, *Der Historismus und seine Überwindung* (1924), [Darmstadt] 1979, 62-83, hier 68.

alle wetenschap'.⁵⁷ Max Müller heeft wat meer woorden nodig: 'People ask, What is gained by comparison? – Why, all higher knowledge is acquired by comparison, and rests on comparison. If it is said that the character of scientific research in our age is pre-eminently comparative, this really means that our researches are now based on the widest evidence that can be obtained, on the broadest inductions that can be grasped by the human mind'.⁵⁸ Wetenschap werd gedefinieerd in termen van vergelijking en daarmee is de godsdienstwetenschap en trouwens ook de culturele en godsdienstantropologie gerechtvaardigd. Maar als deze basis wegvalt en er geen eigen (al dan niet fenomenologische) methode is, komt de zaak anders te liggen.

Dat is echter niet direct het onderwerp van deze bijdrage. Ik wijs er tot slot nog op dat de vergelijking, zoals blijkt uit het volgende citaat van James George Frazer, vaak in een teleologisch en vaak therapeutisch kader stond:

It is indeed a melancholy and in some respects thankless task to strike at the foundations of beliefs in which, as in a strong tower, the hopes and aspirations of humanity through long ages have sought a refuge from the storm and stress of life. Yet sooner or later it is inevitable that the battery of the comparative method should breach these venerable walls, mantled over with the ivy and mosses and wild flowers of a thousand tender and sacred associations. At present we are only dragging the guns into position: they have hardly yet begun to speak. The task of building up into fairer and more enduring forms the old structures so rudely shattered is reserved for other hands, perhaps for other and happier ages. We cannot foresee, we can hardly even guess, the new forms into which thought and society will run in the future. Yet this uncertainty ought not to induce us, from any consideration of expediency or regard for antiquity, to spare the ancient moulds, however beautiful, when these are proved to be out-worn. Whatever comes of it, wherever it leads us, we must follow truth alone. It is our only guiding star: *hoc signo vinces*.⁵⁹

De verwijzing naar de verschijning van een blinkend kruis aan keizer Constantijn, die daarop – volgens Eusebius – dit teken in zijn banier liet aanbrengen en overging tot

⁵⁷ C.P. Tiele, 'Theologie en Godsdienstwetenschap', in: *De Gids* 30 (1866), deel 2, 205-244, hier 216.

⁵⁸ Müller, *Introduction to the Science of Religion*, 11-12.

⁵⁹ J.G. Frazer, *The Golden Bough*, second edition, London 1900, xxii.

het christendom is, denk ik een goede samenvatting van wat geleerden als Tiele en Müller van hun wetenschap verwachtten.

(Prof. dr. Arie L. Molendijk is hoogleraar in de geschiedenis van het christendom aan de Faculteit der Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap, Rijksuniversiteit Groningen, Oude Boteringestraat 38, 9712 GK Groningen)